

## 柳田聖山著 『未来からの禅』

—

つまらぬ本を書評すれば、その書評子自身が己れのつまらなさを衆目に晒すことになりかねない。それを承知の上で、初期禅宗史の研究に反省を促すべく、ここに敢えて取上げるのが、今年の始めに刊行された柳田聖山氏の『未来からの禅』という書物である。本書は、単につまらないどころか、極めて胡散臭い本でもあるが、それを充分に知りつつ居直りを決め込んでいるところに、この著者の学者の資格を欠如した禅者そのものといってよい体質がいかなく発揮されているであろう。しかし、禅が胡散臭いものだと私が故意に言っていることではなくて、著者自身の認めることでもあるので、少し長くなるが、著者の特質を見届けてもらうためには、その言及を含む数節をまず示して置いた方がよいように思う。

お師匠様の南岳懷讓（南岳とは、湖南省の衡山こうざんのことで、懷讓はここに道場を構えた方でありませう）が、弟子たちに尋ねますには、「道一（馬祖）は衆の為に法を説くや」。馬祖は今頃は弟子に説教しているのか、どんな説教をしているんだということを、弟

## 袴谷憲昭

子に聞いてみますと、弟子たちが答えて言いますには「已すでに衆の為に法を説く」。もうちゃんと門戸を構えておりますよ、と言う。ところが、「惣そうに未だ人の箇この消息を持ち来たるを見ず」、全く以て馬祖がどんな説教をしているのか、この頃誰もニュースを伝える奴がいないうが、どうなんだろうという心配です。そこで「因つて一僧を遣わして去りて云わしむ。伊かが上堂の時を待つて」。この「待つて」というのは、かれが上堂したらという仮定の感じであると同時に、さあひとつ、といった気分があると思えますが、「但そ、作麼生ぞもせんと問え」と言う。ただひとつ、かれが上堂の時、さあいったいどう答えるか問うてみると、こういうふう言い合えます。そして「伊かが道底どうていの言語を記し將まさち来たれ」、かれがどういう説教をしているか、説教の席でさあどうかと問いかけて、その返事をよく覚えて帰ってこいと、ある弟子に言い含めて、探りを入れてやるわけでありませう。「僧は去りて一に師の旨の如くす」、弟子は言われたとおりやりまして、帰ってきて師に報告いたしますには、「馬師曰く、胡乱くわんらんにし去つて後三十年、曾て塩醬しんじやうの喫くを闕かかず」。こういうのでありまして、そこに「胡乱」とい

ういう字がある。

この「胡乱」というのは、日本語の胡乱くわん、胡乱な、けつたいな、おかしいという感じ、まあ胡散臭いということであります。日本語の胡乱が、この「胡乱」から来ているわけでありましょうが、現代中国の学者は、この「胡乱」という言葉を忘れています。楊曾文さんに聞いたら、知りませんという。そして五胡の乱のときに、中原が荒れたんだというふうには、まったく漢文の文言で読んでしまう。日本語には胡乱という、もとの気分が残っているんですけども。諸橋「大漢和辞典」にも、五胡の乱とはいいませんけれども、外国人が中国に入ってから乱すという、文語の説明しか出ておりません。「胡乱」という字は、中国の禅文献に初めて出てきて、次第に一般化して、宋代の文人たちが禅文献の文脈で使って、それが日本に入ってくるわけです。「景德伝燈録」用語索引というものが、最近いくつか出ておりますけれども、これをお探りになっている索引は、今のところ一つもございません。こういう対話の語気が、禅文献を読むことの、非常に面白いところでありますが、とにかく「わしは胡散臭いことをやって、すでに三十年になる」と馬祖は答えます。

だいたい、野狐禅という言葉がございますように、禅は胡散臭いのです。その胡散臭いというのが身上であって、胡散臭くなくなつたらもう禅じゃないわけですが、しかし胡散臭いだけでは困る。胡散臭いことをやりながら、そこに何を訴えようとしているのか、胡散臭い言葉で訴えようとしているその本音ですね。建前はむしろ胡散臭い感じであって、そして何を言おうとしているのか、そういう気持ちが禅録の面白いところでございすけ

れども、とにかく、わしは南岳懷讓先生のところへ、胡散臭い悟りを開かせていただいた。先生のほうも胡散臭いことを言っておりましたし、自分の修行もいい加減であったが、とにかく先生のおかげで三十年たった今も、「會て塩醬の喫を闕かず」、味噌醬油に事欠いたことがないという、こういう返事であります。會て味噌醬油にありつけんことがなかっただけに、現在も将来も、という意味が含まれています。「未だ會て」というときには、過去だけにいくわけですけれども、「會て……せず」のほうでいきますと、将来も含むわけであります。およそ味噌醬油に事欠くことがないんです。これが胡散臭い証拠でありまして、味噌醬油だけは足りている、おまんまにだけはちゃんとありついておりますと、お師匠様に報告する。これが馬祖の禅の、特色だというわけであります。キーワードという言葉をつかうなら、まさにそれが馬祖の鍵になるわけであります。（本書、一六七―一七〇頁）

長つたらしい引用となったが、本書の特徴はこの引用に窮まるから、これによって禅の胡散臭さを十二分に知ったと思う人は、もうこれ以上に本書を読む必要はない。柳田氏の別な著書の得意満面の一文を換れば、「引用で、一冊分の中味のある、お買い得書評である」（『禅と日本文化』講談社学術文庫、一九八五年、二七七頁参照）ということにでもなるうが、私には振って言うことさえ気恥しい。しかし、柳田氏の指摘するように、禅の胡散臭いところが好きで好きでたまらないという人は、やはり全体に目を通すべきであろうし、また、私がこの書評で言及することが果して本当かと疑う人も、全体とは言わぬまでも、私の言及箇所を確認すべきであろう。

さて、引用は全体にわたって既に充分胡散臭いのであるが、引用

全三節中の第二節は、むしろ嘘の出鱈目が大半だと言ってもよいくらいなのである。もつとも、迅闇に読み過してしまふ人には出鱈目とすら感じられぬほど狡猾に書き進められているのかもしれないが、禅の胡散臭さを嫌った道元門下であれば、『正法眼蔵』の中で「胡乱」がどういう用いられたかをしていかなんとなく記憶しているものなので、柳田氏の記述がどうしても眉唾ものに見えてきてしまうのであろう。現に、この私がそうだったのであり、例えば、道元が「漢より隋・唐・宋および而今しきんにいたるまで、かくのごとくの流類りゅうるいおほきのみなり。文字の法師ほつしに習学しきんすることなかれ、禅師ぜんじ胡乱らんの説えんきくべからず。」(「光明」、大久保本、一一七頁)と述べ、道元が留学した宋でも実際に用いられていた語勢にすらある「胡乱」が、現代の中国ではもはや死語となつていふという柳田氏の報告が私にはほとんど信じ難かつたのである。却つて日本語としての国語の中にその語感が生きているという指摘は、私とその語を日本語として全然知らないというわけではなかつたので、いさか本当らしく思われたものの、「胡乱」の語感が当の中国では忘れ去られて日本語以下にし機能してと言わんばかりの柳田氏の報告を完全に疑つた私は、手元の辞書を次々に確認してみた。すると、この語を採録していない辞書は皆無だつたのである。私の見たとおりの順序で、それら辞書の記述を列挙しておくことにする。

(a) 小川環樹・西田太一郎・赤塚忠『角川新字源』(角川書店、一九六六年初版)、八一八―八一九頁：①みだりに行なうこと。②疑わしいこと。あやしいこと。「うるん」は唐音。

(b) 鐘ヶ江信光『中国語辞典』(大学書林、一九六〇年初版、一九六九年第二九版)、三二九頁：hulan しい加減に、出たらめに、

柳田聖山著『未来からの禅』(袴谷)

勝手に、目茶苦茶な。

(c) 北京外国語学院《中英辞典》編集委員会編『中英辞典 The Chinese-English Dictionary 汉英词典』(商務印書館、一九七九年)、二八四頁：hulan carelessly; casually; at random 胡乱吃了点饭 eat a hasty meal; grab a quick bite / 胡乱写了几行 scribble a few lines / 胡乱猜测 make wild guesses

(d) 『四角号码新词典』(商務印書館、第七次修訂本、一九七二年重印)、三四一頁：①紛乱没有条理(混乱して脈絡のないこと)、例 胡思乱想、胡言乱語。②随便(随意的、きつちりしていない)、馬虎(不注意な、いいかげんな)、例 胡乱吃了一頓。(カッコ内の和訳は袴谷)

(a)を最初に繰つた時は、日本の漢和辞典であるから、柳田氏言うところの日本での用例の影響かもしれないと思つたものの、(b)は日本での辞書とはいへ、現代の中国語辞典であるから、もうこの段階で柳田氏の言及の「胡乱」さは私にとつては決定的であつた。多少とも確信を得て、純然たる中国刊行の(c)(d)中に現代中国語の用例まで確認するに至つて、さすがの私も柳田氏のアマリの好加減さにすっかり度肝を抜かれてしまつたのである。こうなつてしまえば、いかにもちゃんと典拠を明示して言及したかに見える諸橋辞典の件だつて怪しいものだ。もつとも、こんな私でも、一人の学者が典拠を明示してそこに問題の事項が載つていないとおっしゃれば、それまで疑うほど猜疑心は強くないのだが、全部が嘘の可能性が出てくればそういうわけにもいかない。「胡」の項は、諸橋轍次『大漢和辞典』第九巻に出ているが、熟字が多く、その項が二七九―三〇〇頁にも及ぶため、柳田氏は見落したのかもしれないが「胡乱」はそ

の二九一頁にちゃんと示され、詳しい用例まで載っているのである。ここでは、その用例を省略して、説明のみを引くと、「うろんは宋音といふ。○確かでないこと。やりつばなしなこと。みだりに。よい加減に。そこそこに。○怪しく疑はしいこと。合点のゆかないこと。烏乱。」とあるだけで、柳田氏の指摘するような、「外国人が中国に入つて乱すという、文語の説明」などは、そこに見出すこともできない。もつとも、その用例中には、この語の由来に言及した文献して「明呂愷、事物初略」が引かれ、それには「五胡乱」華之日、漢人之避兵者、凡事皆倉卒為之不能完備」などと述べられているから、あるいはこれを誤読すれば柳田氏の指摘するようなことになるのかもしれないが、いくらなんでも、柳田氏がこんな漢文も読めないとは考えられないので、やはりそれらしき説明はないと判断せざるをえない。

私は、柳田氏が權威と仰いだ楊曾文氏がどれほどの学者なのか分らないが、そもそも中国人だからといって自国の文化にはなにもかも通曉していると決めてかかるのが間違いの元凶なのだ。しっかりした文献学者だったら、あやふやな知識しかもたないたった一人の現代中国の学者を權威などに仰ぐはずもないのだが、そんな初步的なミスを犯したばかりに、なにもかも判断が狂って、諸橋辞典一つ虚心に繙くことを不可能にさせてしまったのだろう。柳田氏は、最近いくつも刊行されている『景德伝燈録』の用語索引中に、この「胡乱」の語が採録されていないことを鬼の首でも取ったように非難めかして述べているが、私はその索引をどれ一つとして所有してないので、今は確認しようもなく柳田氏の指摘をそのまま信ずるにしても、未採録はそれほど恥すべきことでもあるまい。柳田氏が

言うほどにはそれによって学者の見識が試されるような格別珍しい用例でもなさそうだからである。現に諸橋辞典では、先に触れた用例のほかにも、「大慧書、答江給事」、「朱子全書、学」、「紅桜夢、六回」、「紅桜夢、十九回」の例が挙げられている。それにしても、楊曾文氏は、ここに二度も例の挙げられている『紅桜夢』さえ読んだことのない堅物だったのだろうか。しかし、そんなことも易々と信じられず、ついつい余計なことかもしれないが、柳田氏が楊氏に「胡乱」の意味を聞いた時に、柳田氏を買被った楊氏が、まさか意味など聞くはずもないと、先に触れた「明呂愷、事物初略」のごとき話をしたところ、それを柳田氏が聞き違えて、「五胡の乱のときに、中原が荒れたんだというふうに、まったく漢文の文言で読んでしまう」と自分勝手に思い込んだにすぎないのではないのかなどとむしろ私の方が心配になってくる。もしそうだったら、楊氏こそであろうか。しかし、それにしても、先の引用を含む柳田氏のこの文全体は、「放蕩息子の帰郷——「法華経」と初期禅仏教」と題されているが、原題は「初期禅宗と法華経」といい、『仏教史学研究』第三二巻第一号に掲載されたものとのことであるが、その講演口調からして、当学会でも発表されたものらしいのに、講演でも掲載論文の段階でも、以上私が指摘してきたような諸点のどれ一つとして指摘されぬままに打ち過ぎてきたのだとすれば、それは、学会とは名ばかりの節穴だらけの学者の集団か、柳田氏の太鼓持ちしか集っていない無責任な集団かのいずれかなのであろう。かかる学会が、柳田氏のような初期禅宗史の研究を許してきた背景ともなっていることは今後大いに反省していかなければならないであろう。

ところで、柳田氏が如上の引用中の第一節で直接言及していた南嶽と馬祖との話は『景德伝燈録』巻第五（大正蔵、五一巻、二四一頁上）に記載されているもので、同じ話は道元の『三百則』下の第二十三則（河村孝道『正法眼蔵の成立史的研究』、春秋社、一九八七年、一八一頁）にも集録されている。「胡乱」の語は、道元の『正法眼蔵』にあつては、「三十七品菩提分法」中の「四正断」の第四「已生善令增長」の説明中に、右のものを典拠としたと思われるほぼ同文の一句「胡乱後三十年、不曾闕鹽醋」として引かれるが、それ以外の五箇所（『正法眼蔵要語索引』上、二八二頁参照）では全て道元自身の文章として用いられ、「胡乱」本来の批判されるべきあり方に対して適切に表現されている。ここでは、その五例中の一例のみを示しておきたい。

学人の問著を錯対する業因によりて、野狐身に墮すること必然ならば、近来ある臨濟・徳山、およびかの門人等、いく千万枚の野狐にか墮在せん。そのほか二三百年来の杜撰長老等、そこばくの野狐ならん。しかあれども、墮野狐せりときこえず。おほからば見聞にもあまるべきなり。あやまらずもあるらんといふつべしといへども、不落因果よりはなはだしき胡乱答話のみおほし。仏法の辺におくべからざるもおほきなり。（『大修行』、大久保本、五四五―五四六頁）

私は、「禅は胡散臭い（胡乱）のです」と決めつけた柳田氏は全く正しいと思うが、ただし、胡乱の禅を語るものは「仏法の辺におくべからざる」人であるから、私としては、右の道元の言葉を、そのまま柳田氏に呈したい気持ちになってくるのである。道元は、先にも示したごとく、「禅師胡乱の説きくべからず」と言つて、禅のみ

ならず禅師の呼称すら嫌った形跡があるから、道元を尊敬する私は、ある時期から道元に禅師を付して呼ぶことを止めてしまったくらいであるが、柳田氏が紛れもなく胡乱の禅師であつて、あまり学者と呼べるような人でないことは、この書評によつて知ってもらえるだろうと思う。万一、それがきちんとできなかったら、道元を担ぎ出しながら、ただその傘下で他人を虚仮にした、それこそ胡乱な書評子として弾劾されなければなるまい。

## 二

書評であるにもかかわらず、数節を取上げたのみで、余りにもその批判に急であるとの印象を与えてしまったかもしれない。以下では、しばし、全体に目を配りながら、多少雑多に問題点を指摘してみたいと思う。

本書は、柳田氏が「日独文化研究所の一夜以来、各地で話した講演記録をまとめて」（本書、二三五頁）編まれた次の四篇よりなる。その各篇の初出は巻末に記されているので、今はそれをカッコ内に補つて、目次どおりに各講演の題名を紹介しておきたい（ただし各題名上のローマ字は私の補いである）。

A 未来からの禅（サンフランシスコ禅センターにおける一九八九年九月―十月の講演、本書初出）……………三頁

- 1 原子爆弾の町 七頁
- 2 戦争責任 二九頁
- 3 パッション 五三頁
- 4 敦煌と朝鮮の禅文献 七七頁
- 5 教壊ということ 一〇〇頁

B私の終末論——ある地球ホスピス（原題「禅の文化」国立放送大  
学、一九八八年度春期教養講座、一九八八年度春期教養講座、  
一九八八年四月—九月放送）……………一二七頁

C放蕩息子の帰郷——「法華経」と初期仏教（原題「初期禅宗と法  
華経」『仏教史学研究』第三二卷第一号、仏教史学会、一九八  
九年七月）……………一五七頁

D盲・聾・啞——「十牛図」を考える（原題「十牛図」第三回国際  
文化フォーラム、創立三十周年記念、一九八六年三月、叻日独  
文化研究）……………二〇一頁

あとがき ……二二二頁

さて、本書評ののつけから、本書の胡散臭さをこつてりと御披露  
してしまったので、心優しい読者は、かかる「胡乱の説」は、本書  
が講演という粗忽さを誘いやすい形式を出発点として起していることに起  
因しているのではないかと思いやりを示してくれるかもしれない  
が、その種の心配は全く無用で、本書の全講演は、「講演記録とい  
つても、他人が起した録音ではない。人に話すことの臆病な私は、  
いずれもあらかじめ原稿をつくり、与えられた時間に合せて、それ  
を読みあげたのである。この本にまとめるために、さらに書き加え  
たり、書き改めたり、かなり当初の草稿とは違うものとなった」  
（本書、一三三六頁）自信作であることをとくと銘記しておいてもら  
いたい。

ともあれ、かかる入念な点検を経て本書は上梓されたわけだが、  
出発点がいろいろな講演にあったとはいえ、一書としてまとめられ  
た以上は、その全篇にわたる著者の理念を明示するものが書名でな  
ければならない。その本書のタイトルが「未来からの禅」なのであ

るが、私には終にこの書名の意味するところが明確にはわからな  
かった。サンフランシスコ禅センターにおける講演冒頭でも柳田氏は  
この言葉を用いている（本書、七頁）が、どういう意味で使用す  
るかの規定はない。この講演を通訳したアップ氏がこの語を英語にど  
う訳したかは示されていないが、楽天的に考えれば、現状の禅は仏  
教ですらなく全く墮落し切っているが、未来にはまだ知られていな  
い途轍もなく素晴らしい禅がころがっており、その未来から禅が禱に  
でも乗って現在に現われるとでも言うのであろうか。しかし、「京  
都にいるのとちがって、歴史の若いアメリカにおいて、禅を語りあ  
うことは、禅の未来の可能性を、きつとより多く引き出すことにな  
る、すくなくとも私は、そのことを期待して、生れて初めて当地に  
参りました。」（本書、八頁、傍点袴各）と言われているところを見  
ると、「未来からの禅」ではなく「現在の禅を未来の可能性を求め  
て変えていくこと」かなとも思うのであるが、柳田氏は、更に楽天  
的で、過去から現在にいたる禅が仏教ではなかったなどは徹塵も  
考えている風はない。それどころか、過去からのまんまの以心伝心  
の禅こそが、この地球破壊の現代を救う救世主としての出番を待っ  
ているかのような口振りで次のように言う始末である。

現代文明そのものを論ずる力を、私は欠いているのですが、力  
のない私が、どうしても言わねばならぬことがあります。

地球破壊は馬鹿らしいから、おやめなさい、馬鹿のやること  
を、一緒になって怖がる必要はありませんよ、かれらも私たち  
も、必ず死ぬのですからと、小さい声でつぶやくのです。それだ  
けは、誰にもできる。そして蟬の声を耳をかそう。桃の花をみに  
ゆこう。それだけの余裕をとりかえすために、隣近処の生きもの

同志、小さい声をあげよう。本当はあげなくてもよい、手をとりに  
あい、以心伝心するのです。ここが禅の出番ではないか。一緒に  
じつとすわりこむのです。国際関係の出発は、先ず隣近処、人と  
人とが信頼しあえること、何も言わなくても判る、お互いにつこり  
笑うことができる、その呼吸が大切なんです。(本書、一五一  
—一五二頁)

しかし、自分は現代文明を論ずる知性(「力」とは、この際腕力を  
指すはずはないから、知性の力と解しておいて大過あるまい)を  
欠如していると断り小声でつぶやいたからといって、その人が謙虚  
であることの証拠には少しもならないことは充分注意しておいた方  
がよいだろう。むしろ、大抵の場合は話が逆で、謙虚めかせておき  
ながらとんでもない不遜な説をなす人の方が多いのが世の通例だか  
らである。この地球破壊の問題に関していえば、その破壊を防ぐの  
は、国家権力や大企業の利潤追求優先に迎合せずに科学上の真偽を  
正しく区別することのできる批判的知性の力以外にはありえないで  
あろうから、その知性を欠如していると知っていれば普通なら黙っ  
ているしかないと思う。しかるに、かかる自分の欠点を知りながら  
黙ることもなく自分に馴染みの生き方を変えようともせず墨守し  
て居直る人を仏教では「増上慢」という。私も、自ら「増上慢」だ  
と認めねばならぬような状況にしばしば遭遇するから、人のことな  
ぞ言う資格は全くないのだが、その私からみても柳田氏は真正正銘  
の「増上慢」にほかならぬように見えてきてしまうのである。自分  
には「現代文明そのものを論ずる力」がないと言いながら、ただ声  
を小さくすると断っただけで後は己れの墨守している禅の出番のみ  
を語る居直りを示しているにすぎないからだ。しかも、小さい声だ

ということを信用してかなり聞き耳を立ててみたところで、「馬鹿  
のやることを、一緒になって怖がる必要はありませんよ」とか、蟬  
の声を聞いたり、桃の花を見たりして生き物同志仲好く地球は一つ  
の心持で以心伝心して信頼しきってにつこりと笑っていれば地球破  
壊などは簡単に避けられるとかいう類のお説教しか聞えてきはしな  
い。確かに、柳田氏の墨守する禅の教えの極致のように、私ども人  
間が一人残らず文字どおり「無念無想」になって、まるで馬や鹿の  
ように自然のうちに化すことができるなら、馬や鹿が自然を破壊し  
ないように、人間が地球破壊に走ることは決してないだろう。しか  
し、それは人間が文字どおり馬鹿になることでしかないが、そんな  
ことはありえようはずもない。万一ありえたとしても、もはや人間  
はいないのだから、地球は、——もしそういうものがあるとしての  
話だが——己れの寿命がきたら、動物がいようがいまいが自然に消  
えてしまうだろう。だが、実際には、禅の主張がそこまで徹底する  
ことは絶対にあらず、せいぜい馬か虎にはなれそうだと思う人が  
増え、知性無視の「馬鹿(MARU)」の説や「胡乱」の説が横行する  
くらいが関の山かもしれないが、この程度の説が結構真顔で受け容  
られてしまうところに現代の恐さがあると言わなければならない。  
「未来からの禅」などという分ったような分らないような書名がデ  
カイ顔をして通過するのにかかる現代の病に由来するのである。し  
かも、柳田氏のいう「馬鹿」が、本当のところは本人も知らない  
「胡乱」の説をなす人を指しているとすれば、「馬鹿のやることを、  
一緒になって怖がる必要はありませんよ」などと呑気なことは言っ  
ていられないのである。「胡乱」の説をなす人をこそ怖がらなけれ  
ばならないであろう。胡散臭くてなにを言うか分からないのであるか

ら、柳田氏のごとき「禅師胡乱の説」は、道元に倣って、決して聞くべからずと決意することが肝要なのである。

では、地球破壊を阻止する禅の出番だけが柳田氏にとっての「未来からの禅」なのかというと、どうもそれだけでもないようで、コンピュータⅡコンプレックスを語ることも、柳田氏にとってはこの種の話題になるように見える。本書A講演の4は「蚕が桑の葉をくうように、私はこの本『祖堂集』を一字一字くいつくしても、まだ繭ができあがらない。何とも言いようのない、怨みつらみが残るのです。」（本書、七七頁）というような話で始まるが、その話は学問のコンピュータ化のことを指しているながら、結局は「コンピュータならば、数年でできる仕事を、私は四十年もかかって、生涯を無駄にした」（本書、八六頁）とのボヤキに終始するにすぎない。柳田氏は「ソフトをどうするか、プログラムをどうつくるか、機械や器具のことでない、禅仏教の未来について、むしろ未来からの禅仏教について、皆さまの知恵を借りたいのです。」（同上）と述べているが、話は逆で、「未来からの禅」という書名の本を買わされ読者の方が柳田氏からその点を聞きたがっていると考えるのが順当であろう。だれしも年輩の柳田氏に機械や器具の話を書きたくて思っているはずはないのであって、コンピュータで人生が帳消しになったと感じる以外の部分で、これこそ人間でなければできないと思われている思想史に関する批判的知性の働きの証明を讀者は柳田氏に期待しているはずなのである。それをしないでただボヤいているだけであつたら、機械が比較的短期間でするのと同じことを、柳田氏はただ四十年もかけてやっただけにすぎないと自ら認めただけになってしまふだろう。まさか、柳田氏は、胡散臭い「胡乱の説」を唱えるこ

とだけが人間の特権と勘違いしているわけでもあるまいが、本書は、そう疑いたくなるほど「胡乱の説」に充ち溢れているのである。今直前に引用した中にもある「禅仏教」にしてからが、本書においては多用されているが、私は浅学にしてそんな用語の大拙以前の用例を知らない。周知の言葉でなければ、初出を明記したり自分の規定を明記して使用すべきではないであろうか。

胡散臭いといえば、本書の大半は「胡乱の説」なのであるが、まずは、明確な事実誤認などから指摘しておいた方が無難かもしれない。柳田氏は、A講演の2で「戦争責任」と題して語っている中で、「情は人の為にならず」という日本の古い諺に触れているが、その解釈が全くの出鱈目なのである。通常の解釈によれば、他人に情をかけるのは他人の為ではなく結局は自分の為であるという意味であるが、それが近頃になって、他人に情をかけすぎるのは結局相手の為によくない結果を招くという意味にも用いられるようになったとされているのではないかと思う。ところが、柳田氏は、一瞬こちらが誤っているのかと疑いたくなるほど堂々と全くあべこべの説をなしているのである（本書、四六一―四七頁）。しかも、その自信に満ちた逆様の説は、再度、前述の説に言及するような形で触れられている（本書、一一〇頁）ので、単にウツカリした誤用などではなくかなり重症の歴とした病であると思わなければならない。柳田氏のアマリの自信に、私も手持の『故事ことわざ辞典』（小学館）を確認する手間を取らされたが、お蔭で『大平記』二六、『謡曲』葵上、『薄雪物語』下の用例を知りえた。更に実際に自分でも読んでみた岩波の日本古典文学大系36の『大平記』三、二四頁、註六によれば、『沙石集』卷二上にも用例があるとのことである。しかるに、

柳田氏は全く無知なようだが、この諺の意図する「他人に情をかけるのは他人の為ではなく自分の為である」という考え方の背景には、仏教の「自業自得」の教義があるという点が肝腎なのである。その教義が近頃では有耶無耶になってしまったので、現在は、情は他人のためによくはないという意味があたかも主流のごとくにのさばっているにすぎない。だが、以上のことを全く逆に取っている柳田氏は、「自業自得」をも現代人の「自己愛」と解して、先の諺について次のように述べている始末である。

ところが、現代の日本人は、この諺をそうはとらない。人に情をかけることは、結局は自分のためになる。できるだけ他人に対してサービスすることが大切、めぐりめぐって自分にかえってくる。決して単なる人のためだけでない。自分のためでもあるという、終局的には自己愛のすすめとして、この諺を理解していきます。(本書、四七頁)

先にも断つたように、この諺の話は、「戦争責任」を題名とする講演中に出てくるのであるが、柳田氏もまた「現代の日本人」の一人として「自業自得」などの仏教の古びた教義は全く念頭にないせいかと思うが、仏教からいえば「戦争責任」こそ「自業自得」として語られねばならないのにもかかわらず、柳田氏は龐居士の話を中心にただ禅の「自己愛」を語っているにすぎない。しかし、その末尾では(本書、五二頁)さすがにやましいと感じたのでもあろうか、「戦争責任」の「告白」を次回に譲ってはいるものの、しかし、我々は同氏の充分な「告白」など、本書全体を読んだとしてもついに聞くことはできないのである。柳田氏のアメリカへ行ったから思いついたような「戦争責任」の語り口はいかにも軽いのであるが、

同じ禅について、禅がむしろ積極的に戦争擁護の理論を提供したとの反省から、必ずしも論理的ではないにせよ、その責任を深刻に考え直した本には、柳田氏の同僚先輩筋に当る市川白弦氏の『日本フアシズム下の宗教』(拙著『批判仏教』、大蔵出版、一九九〇年、三〇二頁、註39参照)があつたはずであるが、他の場合と同様、柳田氏がきちんとこの先行業績に触れた形跡は全くない。しかも、それならいっそのこと、だれにも言及しなければよいものを、弁解がましく鈴木大拙師には触れ、その「禅と日本文化」は、そんな日本の軍国化を拒否し、日本の靈性の本質について、世界の理解を求めようとした」が、結果的には逆になり、「鈴木大拙という、第一級の国際宗教家の真意とは逆に、「禅と日本文化」は日本の軍国主義を美化する、戦力の一部にくみこまれてしま」(本書、一五頁)つたのだと言う。私は、通訳のアップ氏が「第一級の国際宗教家」を果して直訳しえたかどうかすら危ぶむが、柳田氏は鈴木師が一体いかなる論理で日本の軍国化を拒否しえたとお考えなのだろうか。鈴木師は、例えば、『禅と日本文化』の中で次のようにすら述べているほどなのである。

庶民は自分たちがとくに武士の仕方では鍛錬されていなくて、その精神を吸込んでいて、正しいと考えるいかなる理由のためにも、自分の命を犠牲にする覚悟をしている。これは従来、日本がなにかの理由で飛込まねばならなかった諸戦争で、しばしば証明せられてきたことである。(岩波新書、六一頁)

奥付によれば、この第一刷が出たのは一九四〇(昭和十五年)年のことである。当時この文を読めば、庶民出身の一兵卒も武士道に則って深く死ぬべきだと勧めているとしか思えなかったであろう。な

にも、軍部が鈴木師を勝手に利用したわけではなく、鈴木氏の考え方のそのものが軍部には好都合な体験主義を標榜していたにすぎないのだ。この間のことを明確にせずノコノコアメリカまで出かけて行って、「鈴木大拙の「禅と日本文化」と、その周囲に加えられた誤解を、きっぱりと切りはなした上で、今日の国際社会の中で、もう少し自由に、はばひろく考え直してみてもどうか。」（本書、一六頁）などと言ってみたらどうで誤解を解くことにすらなるまい。そもそも私のごとく誤解などありはしなかったと考えるものも多いであろうから、このような場合には、鈴木師はこう主張したが、これに對しかかる誤解があると実際の文言を挙げて指摘しなければ、聞く方だって正解か誤解かすら自分で判断できないことになるはずだ。私は、アメリカ人の聴衆とは違い、自分で鈴木師のものを読んで判断できる立場にいるが、鈴木師の書いたものが戦争擁護の理論でもあったという指摘には本質的な意味での誤解は全くないと思っっているので、「誤解を、きっぱり切りはなした上で」という柳田氏の言振りの方がわからない。同氏の口振りからすると、柳田氏が七年前に出した鈴木氏と同名の著書『禅と日本文化』（日本放送協会、一九八二年、後、講談社学術文庫、一九八五年）が、そのきっぱり切りはなした上でのお仕事の一つのようにもお見受けするが、私には、お二人の同名の書物も、結局は大同小異にしか見えてこないのである。この点については、拙稿「禅宗批判」（『禅研究所年報』創刊号、一九九〇年三月、六二―八七頁）でも述べたのでここでは触れない。ただ、本書によって新たに知ったところによれば（本書、一三一―四頁、一五―一六頁）、柳田氏のその『禅と日本文化』は、「物」だけではない、「精神としての禅」について、日本の立場を

世界に知らせようという」「五十年前と変っていない」「NHKのラジオ・ジャパン」の「発想」に「たえがたい侮辱をうけ」ながらもされたとのことである。しかし、私の目が節穴だったのか、かかる侮辱に耐えている苦悩など私には微塵も感じられなかった。それが感じられたなら少しは私も共感したかもしれないが、その侮辱を知った今になってさえ、本そのものからは自分の文体に酔い呆れた自己満足が伝わってくるばかりなのである。

### 三

さて、前節では、本書の全体を頭に置きながら、その全講演を買っているはずの書名の「未来からの禅」なる意図がどこにあるのかを探ってみようとしたのだが、結局は「禅師胡乱の説」を出るものではないことが判明しただけではないかと思われる。万一、私の探り方のほうに問題があるというのであれば、著者以外の方でも構わないから、どうか忌憚なき御指摘を賜りたいものである。

以下では、自らを「胡乱の説」をなす「禅師」とは規定せず、文献学者としての「禅の本の研究者」（本書、二三頁）と自認する著者が初期禅宗史の研究において一体いかなる役割を果たしてきたかを考えながら、本書を眺めてみることにしたい。

しかるに、柳田氏自身は、御自分を初期禅宗史の研究者とは必ずしも認めておられないので、右のような私の視点には御不満かもしれないが、本書中において、柳田氏が御自分の過去の研究について語った一節を引けば次のとおりである。

初期禅宗史の研究は、初期禅宗史の研究ではない。私の「初期禅宗史書の研究」は、すでにかなり誤読されている。私のねら

いは、あくまで文献資料の研究であつて、初期禅宗史そのものになつていない。むしろ、これまでの研究があまりにもせつかちに、史実を云々しようとするのに、異議申立てのつもりでした。

これまでの宗教学は、あまりにも護教的、実践的関心につきすぎた。あえて訓詁注釈にとどまる、別の仕事があつてよい。そんな気持ちにかりたてられて、私は数十年をすごすのです。(本書、六四頁)

御本人がおっしゃるのだからそのとおり信じたいところなのだが、私に言わせれば、柳田氏がおっしゃるとおりにコツコツと初期禅宗資料だけを読み敢えて訓詁注釈にとどまった文献学者であつたなら、私ごときが批判がましくしゃしゃり出る必要もなかつたであろうものを、自らは文献学者と規定しながら実際にやることといえどば禅の護教学者にすぎないことが大半なものだから、今後の初期禅宗史研究のためにも黙っているべきではないと考えるようになったのである。

柳田氏の『初期禅宗史書の研究』(法蔵館、一九六七年)は、同氏が最も禅宗史書の訓詁注釈だけにとどまっているかのようには振舞つた処女出版であるが、それにしてからが、既に禅の護教学者の立場を取つており、当時提起されていた関口眞大博士の達磨非実在論には見向きもせず、「二入四行論」を伝えた達磨は実在したとの信仰を出発点としていたところに、前引の同氏の擬装工作的発言の問題性があるといえる。柳田氏が、かかる処女出版を踏まえ、『禅と日本文化』においては、終に「禅の歴史は」「ボダイ・ダルマが」「インドより中国に來たという信仰から起こる」と書くに至つた経緯については、前掲拙稿「禅宗批判」(七〇—七二頁、八四頁、註

23、25)で触れたので、ここでは、その時にあまり触れることのできなかつた関口眞大博士の御業績を起点として、初期禅宗史研究の経過のほんの骨子を簡単にまとめて報告してみたい。

関口眞大博士の『達磨大師の研究』が彰国社より刊行されたのは一九五七(昭和三十二)年のことである。この出版によつて、博士は、その頃から初期禅宗史研究の新たな資料となつた敦煌出土の禅宗文献を活用しつつ、禅宗祖師傳承の歴史的解明に取り組み、歴史的に実在したと見做しうる達磨と、後世の禅宗の宗派的傳承によつてどんどん仮託されて作りあげられていった非実在の達磨とを峻別し、前者に帰せられる著作から後者の仮託された祖師像を払拭すべく努められた成果を世に問うこととなつた。しかるに、これは、ある意味では、従来の達磨を祖師として形成されてきた禅宗文献のほとんどを後世の捏ち上げとするものにはかならなかつたから、その禅宗史研究に与えた衝撃の大きさは、当時の学界の様子を全く知らない私どもの世代からみても容易に想像できることである。当然、学界では、関口博士の世代や多少下の柳田氏などの世代の学者たちの中で活発な議論がなされたと思うのであるが、この後者の世代を代表する柳田氏によつて前掲の『初期禅宗史書の研究』が刊行されたのは、それから十年後の五月のことであつた。しかし、関口博士の問題の書には八箇所ほど触れられているにすぎず、博士の問題提起を正面に受けとめてそれに応答したような箇所は一つもない。ただ、ここで敢えて妥協して、それらしき言及箇所を一つだけ挙げれば、「中国初期禅宗史書を貫く最大の課題の一つは、何と言つても初祖達磨像の多様な変貌であり、此に伴う六祖までの列祖伝の変化であろう。」(四二二頁)という本文中の「達磨像の多様な変貌」の

箇所に対する註記として「関口眞大氏の『達摩大師の研究』(昭和三十二年十二月)は、達摩の撰述と言われる資料のすべてを体系的に吟味し、達摩像の変化を追及した極めてすぐれた労作であり、わたくしの小論は、此の研究成果に負うところが多い。」(四三五頁、註2)と述べているくらいなものである。しかし、これは後学の研究者が果すべききちんとした手続を踏まえた書き様とは到底言い難い。「達摩像の変化」に関して、柳田氏が、関口博士の説を全面的に踏襲するのだったら註記ではなく本文として明記すべきであり、万一全面的に従い難いなら、関口博士のどういう見解に対して賛成であり反対であるのかを箇々の見解を明示して言及すべきなのである。しかるに、十年も経た後学のしかもその後の禅宗史研究を左右しえた人の成果が、それを明確になさなかつたばかりに、達磨非実在説は有耶無耶のうちに忘れ去られていく運命を辿ったように私には思われてきて仕方がない。だが、関口博士の成果から、万一達磨非実在説が隠されてしまったなら、その最も根本的な問題提起は骨抜きにされてしまったも同然なのである。

今、この点をともかく置くとして、関口博士が、前掲書の終り近くで、達摩に帰せられる論述に関して気づかれる顕著な特殊性として挙げる五点を、そのまま次に引用しておくことにしよう。

その第一は、真に達摩大師の撰述または親説であるとされるものがほとんど全く無いという事実、即ちそのほとんど全部が偽撰であるという事実である。第二には、しかも疑偽の連摩大師論の数が余りにも多いという事実である。そして第三には、達摩大師の唯一の親説であるとされているのは二入四行一卷だけであるのに、それに対して却って到底達摩大師の思想を見るに足りないも

のであるとの批評が、かつて禅宗内に行われていたという事実である。更に第四には、達摩大師論についての極めて特殊な現象の一として、その幾多の達摩大師論の間に後世の新陳代謝が甚だしかったという事実をも加えて挙げるべきであろう。(四一七頁)十年後の柳田氏の前掲書は、右に言及された『二入四行論』について、次のように述べている。

歴史的人物としての菩提達摩の唯一の教説たる『二入四行論』は、殆んどその流伝の跡を明かにし難いのであり、寧ろ、『二入四行論』を伝えた達摩の伝統は、道宣の『続高僧伝』の時代を以て終り、後代の燈史に初祖として生き続けた達摩は、『二入四行論』と殆んど関係のない達摩であったと言えるのではなからうか。(四二九頁)

これは、先の関口博士の第三の指摘と食い違うものではなく、柳田氏の言う『二人四行論』と殆んど関係のない達摩』の伝統の中で、関口博士の言う「到底達摩大師の思想を見るに足りないものであるとの批評」も行われたというだけのことである。しかるに、この『二入四行論』を無視してどんどん捏ち上げられていった初期禅宗史こそ達磨像捏造史でもあったわけだが、だからといって、『二入四行論』だけは達摩の説いたものだという保証はどこにもあるまい。私見によれば、現伝の『二入四行論』の内容の一部にも合致している『続高僧伝』の「習禅」篇の記述(大正蔵、五〇巻、五五一頁中—下)にしても道宜自身の手になったものではなく後世の付加だという可能性も充分にありうるのであり、また、『続高僧伝』について『二入四行論』らしきものに触れる『楞伽師資記』も自ら他の説明を『続高僧伝』に譲っているごとくその『二入四行論』の一

部相似の部分はほとんど『統高僧伝』のそれを擦ったものでその『二入四行論』相当論を結ぶ「此四行是達摩禪師親説 (spyod pa 'di bzhi ni bsam gyan gyi mkhan po Bode dar ma nyid kyis bsh-ad pha'o)」(沖本克己『楞伽師資記』の研究)(1)『花園大学研究紀要』第九号、一九七八年三月、七〇頁、八二頁、八七頁参照)の句以下の当該本流伝の記述は『楞伽師資記』のチベット訳にも『統高僧伝』にもないのであるから、『二入四行論』自体が簡便なものから次第に現伝のごときものへと増広発展していったと考えねばならぬものだと思うわけである。それを柳田氏のごとく『二入四行論』だけは達摩のものだと決めつけ、更にその後の同氏のごとく禪宗史はダルマがいたという信仰から始まると達摩まで片仮名書きにされてしまったら、『二入四行論』はインドから来たダルマが書いたものとだれもが考えたとしても当然のこととせねばならないだろう。

ところで、柳田氏の『初期禪宗史書の研究』が刊行されたその同年の八月には、関口博士の第二弾『達磨の研究』が岩波書店から刊行され、その翌々年の一九六九年五月には、新たに第五章として『達磨と達磨』を書き加えた第一弾の再版が春秋社より刊行された。その第二弾の『達磨の研究』は、達磨の伝記を、『洛陽伽藍記』から『伝法正宗記』に至る十七種の史料の比較検討を中心に批判的に解明したものであるが、その検討を終えた最後の方の一節では次のように認められている。

達磨の伝記、達磨の思想、達磨の風格とされるものは、かくて天台大師、南岳慧思、牛頭法融、傳大士らの思想や風格や伝記を主要なる素材とし、さらに玉泉神秀、鶴林玄素らのそれを加え、

柳田聖山著『未来からの禅』(袴谷)

次第に加上され総合され、しかも一面にそれらの素材のなかのあの部分についての淘汰と改変とが行なわれて、次第に変貌しつつ大成されたが、それは、換言すれば、シナ仏教史の上に実現した各般の特色を次第に摂取し総合し、かつ淘汰し統合して、シナ仏教が到達することのできた究極の理想を、達磨なるものの上に託して表現しようとしたことであろう。(三五七頁)

しかるに、私に言わせれば、シナ仏教の到達とは、老荘思想による仏教の土着化だったわけだから、その土着思想を仮託された達磨とはもともとインド仏教とはなんの関係もないものとなるのだが、関口博士の説はそこまで徹底されてはいない。天台を牛頭法融ごときと同列に置き、天台の坐法を中国土着の系列に配そうとするような傾向があるのも、その不徹底と無縁ではないと思うが、この本の最末尾が、かかる不徹底を絵に描いたような次のごとき文句で終わっているのは、関口博士の問題提起を高く評価する私にとって誠に残念である。

かくて、達磨は、単に一個の禪宗の祖師としてだけでなく、シナ仏教においては、いわゆる此土初祖として、インドの釈尊にも代るべき地位を占めてきたと見るべきであろう。すなわちまた、達磨によって象徴される禪宗の禪の思想は、単なるインド思想、インド仏教ではなく、インド思想よりむしろ濃厚にシナ思想が加えられたもので、インド思想とシナ思想とが融合したところに生じた新しい思想であり、そこに東洋思想の精華として禪の思想が大成したのであって、さればこそ、観音の慈悲、文殊の智慧にもまさって、達磨は、禪の悟道の尊き権化であり、禪の理想の誇るべき象徴なのである。(三七〇頁)

恐らく、考えうる最悪の結論と言ってもよいかもしれない。これでは、自分の提起した達磨非実在論は、禅がインド仏教を完膚なきまで払拭し切って「東洋の精華として」咲き「誇るべき象徴」であることを誇示しているにしかならないからである。

一方、柳田氏を始めとする初期禅宗史の研究者は、自覚していたかどうかはともかく、この最悪の結論を後生大事に抱え込むことによって、達磨は実在したか否か、禅は仏教か否かというような問題を有耶無耶にする権利を確保し、思想上の明確な決着を敦煌出土文献を始めとするいわば「物」としての資料に没頭する風を装うことよって保留し、表は文献学者の顔をしながらその実は「禪師胡乱の説」を重ねていったのである。かかる意味で初期禅宗史の研究を駄目にしてしまった要にいた人が柳田聖山氏であったと私は思っている。禅宗史研究全体を「禪師胡乱の説」に終らせないためにも、私はここ数年意識して「禅は仏教ではない」と主張してきたわけであるが、それを中国仏教史の問題として極めて明哲に処理した最新の論文として、ここで伊藤隆寿氏の「格義仏教考——初期中国仏教の形成——」（『東洋学報』第七一卷第三・四号、一九九〇年三月、五七—八九頁）を看過するわけにはいかない。本稿は、同氏の「中国仏教は、伝来当初から禅宗の成立に至るまで、格義仏教である」という作業仮説を、釈道安の格義と『二入四行論』の冒頭の一段を考察することによって裏付け、中国仏教とは所詮中国固有の「道・理の哲学」であったことを論証したものである。かかる論証の上で『二入四行論』を捉えると、この論には、インドのダルマのイメージを結びつける必要もないように私には思われてくる。『二入四行論』は間違いなく歴とした中国人によって書かれたにち

がないのである。

さて、本節の始めに、本書『未来からの禅』より引用した一節から随分遠ざかってしまっていたが、その中で柳田氏が自分の『初期禅宗史書の研究』が「すでにかなり誤読されている」と述べているのはかなり気になる点である。柳田氏はどこでどう勘違いされたのか、御自分の処女出版を古典的文芸作品とでも考えているかのよう誤読されるのも名譽と言わんばかりの風情であるが、「胡乱の説」の徒でない限りは、だれによってどう誤解されているかを明示しそれをきちんと論駁するのだけければ文献学者とさえ言えまい。私のこの書評も結局は私の「誤読」と片付けられかねないが、どう誤読しているかは必ず示して欲しいものである。しかし、「胡乱の説」をなす柳田氏には、この種の発言が多いのであり、本書『未来からの禅』で触れられる関口博士との論争についての次のような発言も極めて不真面目なものといえる。

亡くなってしまいました。関口真大先生といろいろやりあった達磨論争というものも、今になってはたいへん懐かしいわけですが、関口さんはどうも、瘦せた達磨がお好きでした。学者がやると瘦せちゃうんで、せっかく着せた衣を全部脱ぎすて、裸にするほうにどうも学者は興味がいきます。（本書、一七二—一七三頁）

こういうのを他人を茶化ひとした文章というのであるが、この「瘦せた達磨」を揶揄する柳田氏の手口は、「やせほった「仏陀」」を揶揄したかつての山折哲雄氏のそれを私に想起させる。それについては拙稿「季刊『仏教』の発刊に寄せて——ふとりすぎた「仏陀」——」（『駒沢大学仏教学部論集』第一九号、一九八八年十月）で述

べたから、それを参照願うこととして、ともかく、文献学者というものは、余計なものが沢山付着した伝承を切り落して文献を正確に読む人のことではないのか。私は、かつては文献学者を自負する柳田氏に「やせほそった」イメージを結びつけたこともあるが、それを拒否している柳田氏は、自らふとった「胡乱の説」の徒たることを宣言しているも同然なのである。しかし、柳田氏に少しでも学者の器量が残っていたならば、他人を茶化すことなどはせずに、その二人の論争がどういふものであったかをきちんと説明し、いかなる課題が残っているかを後学のためにはっきりと提示できたのではないかと思う。だが、柳田氏の成果中最も学問的と思われる『初期禅宗史書の研究』においてでさえ関口博士の説にはきちんと応答していない柳田氏は、政治家並みに、ロビー外交みたいな論争が二人の間にあったことを報告するしか能がなかったのかもしれない。

#### 四

さて、本書評もそろそろ終息の方向に向わねばならないが、なにごとにもはつきりと正否の断を下して対象をやせさせることがお嫌いで曖昧な「胡乱の説」のみをなす禅師としての柳田氏は、正否を決することを特徴とする仏教について語るがなによりも不得手である。本書でも、本領は「胡乱の説」をなす時に発揮されるが、仏教について語る時はほとんどと言ってよいくらい不正確な知識をさらけだしている。本書、六六―六七頁では、従来の「北伝仏教」と「南伝仏教」との区別に従いながら仏教のことを説明しているが、知ったかぶりをして「近代ヨーロッパ文明の広がり」とか「キリスト教文献学」などの用語を挿入するものだからそのうち話が自

分でも分らなくなつて、チベット語で研究する仏教も、いつのまにか、「南伝仏教」のうちに入っている始末である。しかるに、柳田氏によつてかくも不当にあしらわれているチベット仏教は、もう二十年以上前から山口瑞鳳博士によつて強調されていたように、仏教史における思想的決着において禅が仏教であるか否かを判断する上でも決定的意味をもつ研究対象とされねばならない。このチベットを舞台にして、禅は仏教ではないという論理的な決定は既に下されていたからである。だが、却つて最近になつて、事件の事実性に託つて実際の勝敗はいまだ不明とかむしろ中国側が勝つたという意見が蒸し返されつつある（岩波講座・東洋思想、第一巻『チベット仏教』により、山口瑞鳳博士の記述、三六―四八頁、私の記述、一二六―一三〇頁に対比させて、長尾雅人博士の記述、六―七頁、上山大峻博士の記述、三八〇―三八四頁を参照されたい。）が、柳田氏も勝敗のお茶を濁す側に立つ。本書でも柳田氏はこの「ラサの宗論」（現今はサムイェーの宗論とするのが定説）に触れている（七五頁）が、「全貌はまだ把めない」としている。こういう表現を聞くと、私はその人になにをもつて過去の事件の全貌とするのかを尋ねてみたい気がするのである。私には事件の論理的決着がきちんと確認できれば事件の正体は見届けられたと思えるのだが、事実論者にとつては事件の全貌は摩訶衍が糞をしたかどうかまで及ばねばならぬものだから決して解明できうるものではない。しかも、事件の全貌は解明しえないというのが世の通念でもあるから、かく主張する方が世の中の一般的受けもよいのは当然である。

チベット仏教といえば、D講演で柳田氏は「十牛図」に関連してチベットの牧象図にも言及している（本書、二〇八―二一一頁）。

それは、梶山雄一博士がインド留学中にチベット人から入手したものだとのことだが、その写真を見て、これと同じものを私はなにかの学会の配布資料で手にしたことがあるような気になり、私の友人でこの筋の専門家である木村隆徳氏に問合わせたと、早速に御返答があり、本年三月三十日付の私信と共に、二種類の資料が同封されていた。梶山雄一「牧牛図の西藏版に就て」『仏教史学』第七卷第三号（一九五八年）、五八―六三頁、及び付図と、鳥越正道編『チベット密教の研究』（永田文昌堂、一九八二年）とで、私はそれらを四月四日に拝受したのである。学術発表としては、より根本的な梶山博士ものは、もう三十余年も前のことであるから、私はその資料を見るなどということはありません、私が見たものはなにかの二番煎的な発表の際の資料だったのかもしれないが、秀れた友人のお蔭で私は思わぬ得をしました。ここに記して感謝申上る次第であるが、梶山博士のその論文は、チベットの牧象図を初めて紹介したものである。柳田氏はなぜ三十余年も前のこのような秀れたものには触れずに、まるで最近教えてもらったような話し振りをされるのであろうか。これをきちんと聴衆に明示したなら、かりにチベットの牧象図が中国からの受け売りだったにしても、いかに前者はそこに仏教の伝統に基づく良心を示そうと苦慮したか、その差は歴然としていると感じたに違いないのである。それを伏せ、得々として「十牛図」を語る柳田氏は紛れもなく「胡乱の説」をなす「禪師」と言ってもよいだろう。

また、本書評の冒頭で引用した柳田氏のコメントするところの「胡乱にし去って後三十年、曾て塩醬の喫を闕かず」の句に関して言えば、この「三十年」が『法華経』に基づくというのが柳田氏御

自慢の説のようだが、これとて眉唾ものである。しかも、その説を師の入矢義高氏に吹聴したら、「そらちがうがなあ」とおっしゃって、入矢先生はまだこれを認めてくださいません。」（本書、一七一頁）と書いて、御当人は一向に反省する気配もない。入矢先生も非道い弟子をもったものである。とにかく、この種の話を含みながら述べられるC講演は、なにがなんでも禅宗と『法華経』との深い関係が証明されなければならぬとの先入見に支えられているだけの強引な論旨の展開が目につき到底受け容れかねるような印象を与える。この「三十年」にしても、柳田氏は「二十年三十年という数字が禅問答に出てくれば、法華からはじまって、さらにそこにいろいろなふくらみをもっている」と、考えねばならないわけです。」（本書、一九〇頁）と述べているが、『法華経』「信解品」には、確かに、例えば「捨我他行、経五十歳、自見子来、已二十年」（大正蔵、九卷、一八頁中）などと説かれているが、「三十年」などとはどこにも説かれていないのである。「胡乱の説」の徒からみれば、「二十年」も「三十年」も五十歩百歩だということになるのかもしれないが、こういう決めつけ方は、良き師であればあるほど承服しがたいに違いない。それに、かつて私が『維摩経』批判」で指摘したように（拙著『本覚思想批判』、特に、二二―三二頁参照）、禅宗の愛好する『維摩経』と『法華経』とは思想的に真向から対立するものである。なにを好き好んで禅宗が『法華経』を信仰上の本質的な意味において自分の側に取り込もうとする必要があるであろうか。簡単にみても、『法華経』は「胡乱の説」の徒である「増上慢」が最も嫌いであるのに対して、『維摩経』は維摩居士のように「胡乱の説」をなして相手を手玉にとる禪師が大好きであることはだれの目にも明ら

かであろう。万一、禪宗が、あたかも柳田氏がなにか予め魂胆があつて禪と『法華経』との関係を論証しようとしていたかのようによい、『法華経』を取り込もうとしたことが事実であつたとしても、それは決して論理的な必然性によるものではなく、むしろ禪宗が仏教界を生きぬくための政治的な配慮をしたことの証しにしかならないであろう。逆に、禪宗と『法華経』とは、それほどまでに思想的に噛み合わない両極と見做しておいた方がよいのである。

ところで、禪宗とは思想的に真向から対立するこの『法華経』を話題の中心に据えたC講演は、元来は、「初期禪宗と法華経」と題されて、仏教史学会で話されたものとされている。その講演意図は、本書収録に際して著者自らが付した前文によれば、次のとおりである。

「聖書」のルカ伝に、放蕩息子（ほうとうしこ）の話があつて、「法華経」の信解品にある、長者窮児（ぐうじ）の物語と、非常によく似ていることは、前々から知られているのだが、このところ私もまた、この問題にこだわりのつづけている。（中略）

今、私は自分の興味をおさえて、初期禪宗の問題を、私なりに洗い直そうと思う。もちろん、右にいう「法華経」の問題を、土台にすえることである。インド・中国・日本と、北伝仏教の歴史は、とてもはばひろいが、「法華経」を出ることは、先ずないように思われる。「法華経」の方便（手だて）の問題は、それほどユニークなのである。北伝大乘とは、ひっきりやう「方便」のことでないか。禪も密教も、そこから出てくる。華嚴も戒律も、唯識も、もちろん同じことである。（本書、一五八—一五九頁）

しかし、禪も密教も華嚴も、要するになんでもそこから出てくる

『法華経』とは、既に本来の排他的な『法華経』ではなく、以前私達が「聖徳太子の和の思想批判」（『駒沢大学仏教教学部論集』第二〇号、一九八九年十月、特に、一〇一—一〇二頁参照）で指摘したように、とりわけ吉蔵以降の中国の学僧たちによって換骨奪胎された形の「万善同帰の理」に基づく「本迹思想」的な『法華経』にほかならないのである。このように「万善同帰の理」に基づいて三教一致のいかなる教えも取り込む妥協的な『法華経』に変質させられた暁には、既に『法華経』自体が勝手に三教一致的な「宗」に立つ「禪」のうちで解体されていると見做さなければなるまい。そんなわけで、「初期禪宗と法華経」と題されたこのC講演は、始めから胡散臭いものになるべく運命づけられていたみたいなどころがあるが、実際、冒頭で触れた「胡乱」に関する柳田氏の滅茶苦茶な話もこの講演の中でなされていたものなのである。

一方、この思いつきみたいような講演はアメリカでも話されていた形跡がある。私が前掲拙稿「禪宗批判」の「付記」で触れたように、柳田氏が本書の中扉に刷り込んだアメリカ講演のポスターは、日本人学者の外国人コンプレックスを象徴するような醜いものと私には映ずるのだが、このポスターと本書所収の講演との関係は、本書のどこにも明確に示されていない。ただ印刷されたポスターの論題には「Early Ch'an and the Lotus Sutra」とあるから、このC講演の「初期禪宗と法華経」とびったり一致するものである。恐らく、C講演とほぼ同類の「胡乱の説」が、「ルカ伝」すら満足に読んだこともないアメリカの禪ファンには、却って心地よかつたのかもしれない。なお、このスタンフォード大学における講演の柳田氏の肩書きには、「京都大学名誉教授」と「国際禅学研究所所長」と

の二つが列挙されているが、後者には、外国であればあるほど、花園大学を付きなければ、自分の大学の宣伝にさえならないであろう。

さて、柳田氏が禅と仏教とを峻別することを忌み嫌うことについては、これまでも指摘してきたが、柳田氏はまた、儒教と仏教と道教とも互いに区別して考える必要はないとお考えのようである。この考えに、インド古代宗教としての禅を加味してゴッチャに掻き混ぜた記述の典型が、一〇四—一〇六頁に見て取ることができ、「インドの古代宗教として」の「禅が、儒教という中国文明に出会うことで、歴史的世界に引きおろされて、禅仏教を生みだす」「仏教の中国定着には、儒教よりも道教との関係が大きい」「歴史的人間の宗教として、非宗教的な禅仏教は、儒教と出会って初めて生れた、インドや西欧の宗教と異なる、中国仏教の特色ではないかと考える。あえて禅仏教とよぶ、歴史理由でもある」というような文章が並ぶが、私はこれらを論理的に一貫する一群の記述として読み通すことができない。それを可能にするためには、私の頭からまず「仏教」を除去し、次に「儒教」を除去して、最後には「道教」と「禅」しか残らないようにしてしまう方法があるのみであることをここに告白しておきたい。

本書が、あまりにも胡散臭い本であったために、それなりに私も相手に応じて胡散臭い発言をしてしまったかもしれない。そういう箇所が多々あれば、自ら大いに恥じなければならぬが、しかし、私は少なくとも柳田氏のようにその理由を明記しないことだけは避けたいのではないかと思っている。それにしても私は一方的に批判ばかりしすぎたかもしれないが、敢えて本書を褒めようとする側に

廻って考えてみると、本書は、柳田「禅師胡乱の説」として受けとめられるならば、それなりの一貫性をもって映じてくるかもしれないような気もする。しかし、そのためには、やはり先ほどのように、本書から、まず「仏教」を削除し、「禅仏教」からも「仏教」を取り、「南伝仏教」や「北伝仏教」などの従来の用語も削除し、文献学や文献学者をそれぞれ禅宗や禅師に改めるなどの操作を加える必要があるだろう。

本書は、柳田「禅師胡乱の説」として受け取れる人ならばいざ知らず、少しでも正しい仏教を知ろうとする人にとっては百害はあっても一利なき書物となろう。そんなつまらない本ならば、その書評などという無駄なことに時間を費さず少しでも自分の研究の方に労力を割いたらという声が今にも聞こえてきそうな気がする。確かに、私にとっては、柳田氏は、例えば、梅原猛氏などと同種の人に見え論ずるにも価値のないと思われるのだが、文献学者めかした処女出版が功を奏したためか、意外に柳田氏を学者だと思う人は多い。本書も、かかる学者によるしつかりした意見と思われ、ために、これがまた英語にでも翻訳されるようなことになったら、私は国粹主義者ではないのだけれども、やはり国辱ものと感じざるを得ないから、私のこの書評で、そんな事態が防げ、真に批判的な若い初期禅宗思想史研究者の誕生に弾みでもつけえたとしたら、以て瞑すべきであろう。

（一九九〇年六月二十三日）

〔柳田聖山著『未来からの禅』、本文、二三六頁（目次、あとがきを含む）、一九九〇年一月二十五日初版第一刷発行、京都、人文書院、定価税込、一、四四二円〕

〔付記〕 本書評は、拙稿「禅宗批判」(『駒沢大学禅研究所年報』創刊号、一九九〇年三月、六二―八七頁)において、そのテーマ上触れざるをえなかった柳田聖山氏の禅宗史研究の業績に対する私の批判の延長線上で特に末尾の「付記」欄に予告した課題を実現せんとしたものである。その意味において、これは、柳田氏の個人攻撃を意図するものでは全くなく、あくまでも「禅宗批判」の一環として同氏の『未来からの禅』を取り上げただけのものにしかすぎない。しかし、一見して単なる柳田氏批判としか思われぬようなものは、柳田氏からの格別な反批判でもない限りは、前拙稿と本書評とをもって一応の終りとするつもりである。

ところで、私は、本書評において明言したとおり、柳田氏が、禅とは胡散臭いものであり、胡散臭くなくなったらもはや禅ではない、と主張しているのを全く正しいことだと思っている。私は、その主張を受け容れて、胡散臭いものを「禅」、胡散臭いことを語る人を「禅師」と言おうとしただけである。私と柳田氏との違いは、「禅師胡乱の説きくべからず」と批判した道元のように非仏教たる禅を仏教として容認することを拒否するか、あるいははしないか、ということにあるにすぎない。なお、この点に関連し、道元が「禅師」を独立の単語としては非難めかして用いている用例、及び、私になぜ道元を「禅師」呼びしないかという点について、多少とも詳しいことは、拙稿「道元と本覚思想」(『曹洞宗師家養成所報』創刊号、近刊予定)の註10、及び、それを付した前後の本文を参照されたい。もっとも、道元は、単なる敬称としての「禅師」については、周知のごとく、例えば、南嶽大慧禪師、百丈大智禪師、曹山本

寂禪師、宏智禪師などと、中国の慣例に従って、むしろ正確な使い方をしていっている。しかし、かかる用例の中であってさえ、天童如浄和尚については、「浄禪師」という一例が『弁道話』にあるのみであって、多くの場合には、「先師天童古仏」と呼ばれていることに注意すべきであろう。

ところで、柳田師が「禅」のことを「仏教」として語ってさえいなければ、私に同氏を批判する資格の全くなかったことは言うまでもない。全く仏教に無縁の人が、単に「禅」を讚美することは、老荘の徒が「自然」を讚美するのと全く同様に、その人の勝手だからである。それに、「フアジイ理論」が洗濯機にも適用されたと喜ばれる我が国では、「胡乱」な「禅」や「自然」が持栄されるのも仕方ないが、しかし、そんな「禅」や「自然」を仏教と取り違える人が得意顔をするようになった時には仏教の側から批判が発せられるのでなければなるまい。なお、仏教が「自然」を否定するものであることについては、本誌所収の拙稿「自然批判としての仏教」、仏教が詭弁(amara'vikkhepa)を避けて明確な主張命願を立てんとするものであることについては、拙稿「無我説と主張命題——「確我品」の一考察——」(『前田専学博士還暦記念論文集・〈我〉の思想』(春秋社、近刊)を参照されたい。

(一九九〇年九月十六日)